

RICERCHE

L'esperienza emotiva tra causalità e motivazione: fenomenologia e neuroscienze sulla capacità di riflessione umana

Davide Perrotta^(α)

Ricevuto: 26 ottobre 2018; accettato: 29 marzo 2019

Riassunto Applicando il metodo fenomenologico e ricostruendo alcune tematiche della ricerca neuroscientifica, verranno nel testo discriminate le strutture trascendentali dell'esperienza, attraverso le quali il mondo circostante acquisisce significato, e le computazioni inconscie indagate nel dominio psicofisiologico. L'emozionalità umana coinvolge meccanismi neurali-istintivi che precedono l'attività cosciente, ed essi possono essere esclusivamente investigati ricorrendo a metodi causali-quantitativi. La motivazione, che può essere descritta attraverso il metodo fenomenologico, esprime una forma di causalità più complessa, che ci consente di riflettere sulla nostra emozionalità all'interno del flusso temporale della coscienza. La distinzione tra emozione e sentimento offre un importante indizio per comprendere la dimensione causale della prima rispetto alle caratteristiche motivazionali della seconda: in questo modo, potremo meglio approfondire il ruolo del sentimento in fenomenologia, coinvolgendo esso processi temporali-costitutivi.

PAROLE CHIAVE: Fenomenologia; Neuroscienza; Causalità; Emozione; Motivazione

Abstract *Emotional Experience between Causality and Motivation: Phenomenology and Neuroscience on the Human Capacity for Reflection* – Applying the phenomenological method and drawing on neuroscientific research, I discriminate between the transcendental structures of experience, through which the surrounding world acquires meaning, and unconscious computations made in the psycho-physiological domain. Human emotionality involves neuronal-instinctive mechanisms that precede subjective conscious activity, and these can only be investigated using causal-quantitative methods. Motivation, which can be described using the phenomenological method, speaks to a more complex causality, that allows us to reflect on our emotionality within the temporal flux of consciousness. The distinction between emotion and feeling offers an important clue to understanding the causal dimension of the former and the motivational characteristics of the latter: in this way, we can better understand the role that feeling, which involves constitutive-temporal processes, plays in phenomenology.

KEYWORDS: Phenomenology; Neuroscience; Causality; Emotion; Motivation

^(α)Università degli Studi Niccolò Cusano, via Don Carlo Gnocchi, 3 - 00166 Roma (I)

E-mail: davide.perrotta@unicusano.it (✉)



IN QUESTO ARTICOLO SI RECUPERANO alcuni dei più delicati temi aperti dalle neuroscienze circa l'istinto umano in relazione alla discussione etica. Non affronteremo, però, questo tema direttamente con argomentazioni etiche, osservando piuttosto ciò che le ostacola. Sarà la tematica delle emozioni che ci consentirà di approfondire il nostro campo di lavoro, cercando di contestualizzare la portata causale del nostro corredo neuronale – ritenuto nel dibattito contemporaneo un vincolo al libero arbitrio – in relazione alla descrizione dell'esperienza vissuta. Osserveremo cosa significa ascrivere carattere causale al comportamento umano, attraverso il dominio di ricerche della psicofisiologia, ma si proporrà di affrontare il tradizionale impasse etico attraverso la fenomenologia. Quest'ultima, in quanto metodo che precede le conoscenze delle scienze naturali, coinvolge la descrizione della vita di coscienza fondata sulla motivazione, una forma di causalità con specifiche caratteristiche.

La motivazione coinvolge l'intero decorso storico dell'individuo, e spiegheremo come questa peculiarità antropologica consenta all'innescio neuronale-emotivo di acquisire lo statuto di "sentimento", perdendo quest'ultimo la sua caratteristica istintivo-deterministica. Le neuroscienze forniscono oggi coerenza ontologica a specifiche funzioni che caratterizzano il nostro corredo cognitivo; la fenomenologia descrive, invece, come specifici atti intenzionali si organizzino nella vita interiore dell'individuo, lasciando aperta la possibilità del libero arbitrio, e di conseguenza del comportamento etico.

Inizialmente spiegheremo le linee generali del metodo fenomenologico, presentando diversi termini tecnici che saranno utili all'argomentazione. In seguito entreremo direttamente nella tematica del sentimento, mostrando la differenza di questa nozione dalle sensazioni che caratterizzano le reazioni emotive elementari. Nel corso del testo verrà presentato un accenno alla psichiatria di Binswanger, che offrirà un utile approfondimento per esemplificare i livelli di indagine che

stiamo discriminando.

Nella seconda parte dell'articolo entreremo nelle specifiche tematiche delle neuroscienze, osservando i dettagli di questo approccio. Le neuroscienze ci hanno fornito interessanti scoperte sulle computazioni cerebrali, le quali sono definite temporalmente precoci: la cui velocità presume uno statuto essenzialmente inconscio. Con varie ricerche sono stati indagati empiricamente circuiti neuronali che coinvolgono reazioni estremamente precoci, ma, analogamente, esistono vie di comunicazioni con aree che coinvolgono cognizioni complesse, più lente. Per un'analisi della coscienza umana emergono dunque tematiche apparentemente difficili da conciliare, e questo connubio teorico sarà l'obiettivo della presente ricerca.

■ Il metodo fenomenologico

Procedere attraverso il metodo fenomenologico significa imparare a descrivere la realtà senza ricorrere a giudizi sedimentati nell'esperienza empirica, senza alcuna credenza o concetto a farci da guida nell'osservazione fenomenica.

Imparare a discriminare le operazioni che una coscienza esegue nella sua attività interpretante consente non solo di capire la portata epistemologica della fenomenologia, che ha ridefinito la sensibilità come autentica fonte dell'immersione nell'essere, ma, oltre a ciò, permette di rilevare l'attività intenzionale sottostante la costituzione di qualsiasi esperienza individuale, convogliandoci nel più accurato metodo atto a enucleare le capacità del pensiero cosciente. Le peculiarità da cui la vita emotiva del singolo individuo è caratterizzata dipenderanno, ovviamente, dalle vicissitudini di una storia personale, ma le modalità essenziali con cui si costituisce quell'irripetibile "*Io empirico*" risulteranno sempre le medesime, in ogni coscienza, delle cosiddette *strutture invarianti*.

Parlare in termini di intenzionalità consente di enucleare le caratteristiche essenziali delle modalità attraverso cui una coscienza si

rivolge al mondo. Questi atti soggettivi, però, non terminano nell'evento singolo, ma si sedimentano, interagendo passivamente con i successivi incontri di oggetti della medesima *specie*, potendo costituire nuovi strati intenzionali, che andranno a trascendere il livello meramente percettivo. La percezione possiede, infatti, delle particolari proprietà, ma la caratteristica essenziale di questo atto psichico, in fenomenologia, è quella di presentare un oggetto nell'immediato presente, in termini tecnici la "cosa stessa".

Il tema della percezione è uno tra i principali nella ricerca fenomenologica, essendo anche l'argomento migliore per comprendere l'approccio in questione. Durante questa presentazione dell'approccio fenomenologico non ci soffermeremo sulle varie forme che esso ha acquisito durante il dibattito storico. Ci pogeremo piuttosto sui corollari husserliani, offrendo delle linee guida per spiegare come l'analisi fenomenologica possa venire eseguita da qualunque persona che ne assimili le regole.

Soffermandosi sul tema della coscienza, o meglio della conoscenza in senso lato, la strategia husserliana ha escluso il primato della conoscenza logico-giudicativa – tipica per esempio della tradizione neo-kantiana –, occupandosi prima di tutto di uno strato intenzionale pre-categoriale. Già nel secondo libro di *Idee*, ci si rende conto di come fosse chiaro a Husserl la necessità di soffermarsi sulle "sintesi passive", anche se non ancora presentate in questi termini: avendo già egli esplicitato come fosse indispensabile abbarbicare ogni strato di costituzione intenzionale su oggetti dei sensi, e in quanto tali antepredicativi. Un processo che verrà lungamente discusso soprattutto in *Lezioni sulla sintesi passiva* ed *Esperienza e giudizio*. Il tema dell'*adombramento* degli oggetti percettivi è certamente il caso più chiaro da questo punto di vista. La percezione di un oggetto, difatti, non si presenta mai in maniera completa: ci saranno parti della sua superficie che non cogliamo direttamente con la percezione, ma che richiedono l'intervento di atti psichici

differenti, come la rappresentazione o l'anticipazione. Ad ogni modo, la struttura dell'esperienza percettiva è il primo strato dell'esperienza su cui tutti gli altri si fondano, ed è da questa caratteristica che questa introduzione deve procedere.

Di qualunque atto si tratti, conoscitivo, emotivo o valutativo, il substrato primario su cui ogni ulteriore vissuto si poggerà sarà il campo della *doxa*, dell'opinione: prima dell'attività conoscitiva abbiamo oggetti "già dati in schietta certezza",

essi sono principio e stimolo dell'attività conoscitiva nella quale assumono forma e validità, *divengono i nuclei costanti delle operazioni conoscitive* che hanno di mira ciò che si dice "oggetto veramente esistente".¹

Prima di una "certezza" abbiamo oggetti presunti, che si costituiscono attraverso modalità del dubbio, della negazione, della probabilità, e così via.

Affettare significa emergere da un ambiente che è sempre compresente, attirare a sé l'interesse, *eventualmente* l'interesse conoscitivo.²

L'ambiente è compresente quindi come "pre-datità passiva", uno strato doxastico pre-linguistico, costituentesi attraverso successive interazioni empiriche tra coscienza e mondo, che diverrà il substrato su cui ogni ulteriore strato intenzionale possa formarsi.

■ L'analisi fenomenologica del sentimento

Il sentimento è un concetto che ci offre un aspetto teorico essenziale per comprendere la differenza epistemologica tra la fenomenologia e le neuroscienze. A differenza delle neuroscienze, caratterizzate da ottimi risultati nella ricerca dei circuiti delle emozioni, che approfondiremo in seguito, la fenomenologia ci conduce a un campo di ricerche differente, consentendoci piuttosto di descrivere il vissuto sentimentale.

Per chiarire preliminarmente qualche nozione, risaliamo alla V ricerca logica, dove Husserl espone per la prima volta il concetto di “vissuto intenzionale”, che, nelle varie sfumature, lo accompagnerà durante tutto il suo percorso teoretico.

Il riferimento intenzionale, inteso in sede puramente descrittiva come peculiarità interna di certi vissuti, rappresenta per noi la determinazione essenziale dei “fenomeni psichici” o degli “atti”, secondo la definizione di Brentano: secondo cui essi sono fenomeni che contengono in sé intenzionalmente un oggetto.³

Una coscienza non istruita alla riflessione fenomenologica potrebbe rimanere incastrata nel concetto di sensazione corporea, il quale concernerebbe già un livello interpretante, proprio delle scienze psicofisiologiche, o del tradizionale atomismo sensista, e che quindi troverebbe un mondo già caratterizzato dalle definizioni linguistiche. Entrando nel campo di lavoro fenomenologico, al contrario, si ascrive alle sensazioni corporee il ruolo di mere componenti dell'atto intenzionale, del sentimento in questo caso, il quale è invece primariamente diretto verso un oggetto emotivo, e solo *riflessivamente* scomposto in parti. Cerchiamo di comprendere meglio l'ordine logico tra sensazioni corporee e sentimenti, considerandolo direttamente nel linguaggio husserliano:

il carattere complessivo di queste unità può apparire determinato ora da momenti sensoriali (per esempio, sensazioni di piacere o stimoli sensoriali) ora da intenzioni d'atto che *poggiano* su di essi.⁴

Le sensazioni sono, quindi, intese come i materiali primi con cui un oggetto riceve la sua tonalità affettiva, le quali senza alcuna apertura al mondo rimarrebbero materiale sensibile disorganizzato: un'eccitazione corporea se avesse un riferimento a un oggetto del mondo apparirebbe piuttosto come

un'anomalia dis-adattativa. L'attività intenzionale non si limita, però, a predicare le proprietà della stimolazione sensibile a un dato oggetto, ma annovera molteplici operazioni di coscienza che andranno ad arricchire di significati il mondo circostante, determinando le modalità dei successivi incontri con un oggetto della medesima specie. Incontrare un oggetto non contaminato dai decorsi dell'esperienza è in realtà impossibile, a meno che non si voglia ricorrere a un ipotetico incontro originario. Attraverso l'*epochè*, tuttavia, diviene possibile, in maniera metodica, cogliere un'ideale assenza di credenze, attraverso cui si riescono a enucleare gli atti sedimentati nella coscienza che hanno preceduto l'incontro con l'oggetto dell'immediato presente.

Date queste premesse, sarà interessante interrogarci sul contributo che la vita emotiva svolge nella costituzione di un mondo di senso, peculiarità che emerge soprattutto in *Idee II*, in cui si trova già sviluppata la distinzione noesi/noema, cui si farà riferimento nel corso dell'esposizione.

È importante chiarire come attraverso la sfera dell'esperienza sentimentale gli oggetti possano arricchirsi di un'ulteriore *morphè* intenzionale, una forma che non riguarderà soltanto criteri di conoscenza logica, eventualmente condivisibili attraverso la comunicazione, raffigurando piuttosto il passato idiosincratico con cui ogni individuo convive quotidianamente. Gli oggetti divengono, così, oggetti d'amore, d'odio, di paura, di gioia, possedendo come fonte unica la sensibilità emotiva, l'eccitazione soggettiva che si vive nei confronti di un determinato oggetto.

Bisogna escludere, fin da subito, la possibilità di ridurre una sfera esperienziale a un'altra, essendo i vissuti sentimentali indipendenti dall'approccio logico-giudicativo, dunque costipabili in un mondo di senso alternativo, ma combinabili eventualmente con l'aspetto teoretico in questione. La riflessione, un atto di carattere prettamente conoscitivo, può interagire sul piacere esperito, non per questo determinandolo o inibendolo; la fruizione del

piacere rimane unica e irripetibile.

Questo intreccio tra diverse sfere dell'esperienza risulterà più chiaro dai passi di *Idee II* che seguono.

Prendiamo come fatto iniziale questo: che noi viviamo nel piacere estetico, e che quindi, attraverso questo piacere, ci dedichiamo all'oggetto che ci appare. Noi possiamo *riflettere su questo piacere*, come avviene quando affermiamo: ho provato piacere di fronte a questo oggetto. Il giudizio è un giudizio sul mio atto del piacere. Ma rivolgere lo *sguardo* verso l'oggetto e verso la sua bellezza è una cosa completamente diversa.⁵

L'analisi fenomenologica non esce mai dal campo della correlazione tra soggetto e mondo, e mantenendo in risalto questa peculiarità bisogna ricordare che ogni atto intenzionale viene sempre valutato nei confronti dei *noemata* corrispondenti, le cui peculiarità andranno a costituire diverse "ontologie regionali".⁶

È proprio riferendoci al tipo di noema che si costituisce tramite i vissuti del sentimento che comprendiamo come l'innervazione corporea soggettiva, provocata dall'oggetto del sentimento, non si limiti ad arricchire una rappresentazione intenzionale affettivamente, ma consenta di far sorgere gli *oggetti del sentimento*, che caratterizzeranno un nuovo strato intenzionale, quello più proprio del mondo umano.

Enucleare le essenze delle attività noetiche non conduce esclusivamente a coglierne le proprietà psicofisiologiche, che potrebbero anche mostrare delle somiglianze con quanto scoperto nelle attuali scienze naturali, ma piuttosto consente di capire come determinate modalità intenzionali rendano possibili differenti stili di esperienza, e quindi diversi strati intenzionali che inscrivono ideazioni nel mondo circostante. Specifiche noesi, come rappresentare, percepire, immaginare, desiderare, volere, possono rivolgersi al medesimo oggetto dato nell'intuizione immedia-

ta, e tuttavia costituirne noemata differenti, che andranno a corrispondere a differenti sfere del pensiero umano.

Nell'immaginazione, per esempio, la coscienza può inoltrarsi nell'inesistente, a differenza da quello che si offre nell'attività percettiva, con la quale ci si aspetterà sempre un riempimento nella "intuizione sensibile". L'attività immaginativa manifesta perciò un intero nuovo mondo di oggetti intenzionali, ai quali non è possibile accedere tramite altre modalità di atti psichici.

Esperire il mondo secondo le categorie della scienza, o esperirlo attraverso le idiosincrasie che hanno caratterizzato la propria storia personale conduce a realtà ovviamente diverse, ma che hanno nonostante ciò seguito entrambe *leggi costitutive* della coscienza trascendentale, descrivibili attraverso il metodo fenomenologico, con cui si mostra come ci si possa avvalere di molteplici "atteggiamenti" con cui esperire la realtà. Ricorrere a un vissuto rappresentativo come quello dei concetti scientifici, dove non vi è la reale presenza dell'oggetto nell'intuizione empirica, essendo essi *inferiti* attraverso i loro "indici" sensibili, segue regole di organizzazione intenzionale nello stesso modo dei vissuti della sfera emotiva. La rappresentazione di un concetto scientifico deve essere intersoggettivamente definita attraverso la predicazione di proprietà attinenti a una teoria di provenienza, che forniranno un senso categoriale alle misurazioni ottenute sul campo sperimentale, da cui è escluso qualsiasi appello a "qualità secondarie".

Analogamente, se rievoco rappresentativamente un peculiare evento della vita sentimentale, senza alcun accesso diretto al mondo percettivo, verranno rammentati nel ricordo anche i vissuti sentimentali esperiti in quell'occasione. Il carattere emozionale della scena passata non si conclude, dunque, nel singolo atto del ricordo, ponendo piuttosto elementi affettivi accorpati in un'unica rappresentazione. L'esperienza emotiva non si sofferma nell'immediatezza dell'eccitazione corporea, sedimentando invece i suoi atti nella vita della coscienza.

E tuttavia, in entrambi i casi, che si tratti del mondo scientifico o di quello sentimentale, è necessario che vengano costituite delle rappresentazioni intenzionali a partire dalle percezioni sensibili, sulle quali diviene possibile ergere uno strato di significati ulteriore nel corso delle interazioni empiriche. Si parla di “trascendentale” proprio per ravvisare questa attività originaria che la coscienza svolge per dare significato ai fenomeni, così che si possano comprendere le condizioni di possibilità delle infinite visioni del mondo con cui l'essere umano si adatta al suo *habitat*.

La combinazione di vissuti intenzionali scaturenti da differenti sfere conduce, quindi, a differenti costituzioni di significato. Quindi, risulta chiaro perché la sfera sentimentale non possa partecipare alla costituzione della regione “natura”, tipica del pensiero delle scienze naturali, essendo in essa esclusi dal novero delle definizioni concettuali i vissuti emotivi, e altri di questo genere. Sebbene l'oggetto con cui si relaziona lo scienziato nella prassi quotidiana necessariamente coinvolga una storia di vissuti tipica dell'individuo singolo, derivanti dalla storia di interazione con oggetti percettivamente similari, il metodo scientifico impone, categoricamente, un'esclusione delle qualità secondarie nell'osservazione, coincidenti con l'unica fonte dell'emotività. Si tratterà quindi, di visioni del mondo che possono essere compresenti nel medesimo individuo, ma che non partecipano nel medesimo momento all'interpretazione di un determinato oggetto.

Husserl ricorre al concetto di “coscienza trascendentale”, fino a parlare di un emblematico “*Io puro*”, non per ritornare a un “*Io*” ipostatizzato, ma per escludere un primato a qualsiasi sfera coscienziale. Consideriamo un aspetto estetico: esperire la bellezza di un prato può risvegliare immediatamente il sentimento del bello, che può sprofondare nella nostra memoria episodica. Tanto l'immagine quanto il sentimento che la accompagna potranno venire rievocate in simbiosi, rappresentativamente, ogni qual volta si voglia *ricordare* quel sentimento esperito, ma oramai racchiuso nel passato, e non più ripresentabi-

le nell'unicità di quella “intuizione riempiente”. Codificarlo cognitivamente non significa falsificarne la bellezza: «Io intuisco la bellezza inerente all'oggetto, anche se non come un colore o una forma, attraverso una semplice percezione sensoriale, *nell'oggetto stesso io trovo il bello*», «il bello non è affatto un *predicato della riflessione*», è la riflessione, quindi un'attività cognitiva, a ricordare il sentimento del vissuto emotivo.

In questo modo si spiega come sorgono i gusti, le preferenze, i timori, le paure e così via: l'emozione, da un punto di vista fisiologico, quindi diremmo da un punto di vista materiale, è un pacchetto codificato di riflessi, ma la sua specifica ricorrenza dipende dalla storia di interazioni, attagliandosi essa a un oggetto secondo le precedenti interazioni empiriche. Incontreremo un prato simile, e quest'ultimo ricorderà associativamente quel prato che avevamo amato, ed emergerà passivamente un “giudizio di somiglianza” che potrà condurre alla medesima stimolazione corporea piacevole esperita in passato. Il concetto di somiglianza è fondamentale per chiarire questo aspetto, trattandosi di un meccanismo psicofisiologico non esplicabile dal punto di vista fenomenologico. Per quanto ne sappiamo attualmente, i neuroni sono autonomamente in grado di riconoscere determinate figure elementari, come forme o colori.

Questa proprietà sub-conscia può contribuire a spiegare la capacità degli organismi di percepire oggetti dalle simili proprietà, e di conseguenza associarne informazioni per tramite delle leggi dell'apprendimento. La nozione di coscienza che viene considerata in ambito fenomenologico, invece, è capace soltanto di esprimersi cognitivamente sulla somiglianza, e di conseguenza organizzare i propri vissuti intenzionali, ma non di spiegare l'origine del processo biologico.⁷

Questa lunga digressione, che ci ha introdotto nel tema delle *sintesi passive* della coscienza, è un fondamentale spunto per cogliere la differenza tra il metodo della fenomenologia e quello delle scienze naturali. L'esperienza, con il metodo fenomenologico,

viene indagata nel corso della storia di interazioni, senza tenere conto della separazione metodologica delle varie funzioni, essendo esse piuttosto annoverate nel medesimo “flusso” di cognizioni. Il *sensu* di un'esperienza è, infatti, determinato dalla rappresentazione costituita attraverso molteplici operazioni della coscienza, che organizzano il materiale sensibile in un costrutto intenzionale: attraverso le quali verranno caratterizzate le future modalità di manifestazione dell'oggetto.

Il concetto di rappresentazione non va però frainteso in un senso tipico dell'idealismo berkeleyano, attraverso cui si fraintenderebbe la proposta fenomenologica. La rappresentazione è un coagulo di informazioni – percettive, emotive o linguistiche –, attraverso cui vengono introdotte credenze rispetto la realtà, anticipazioni, che posso avere origine dalle differenti attività della coscienza trascendentale. Si evince da ciò come anche la reazione emotiva, per immergersi nella trama empirica, abbia bisogno di una rappresentazione su cui poggiarsi.

Come affermano Costa, Franzini e Spinicci, «Husserl vuole [...] fare emergere che gli atti emotivi sono *motivati dalla rappresentazione*», poiché sarebbe impensabile un sentimento senza un oggetto di riferimento specifico». ⁸ Senza il ricorso a un atto di giudizio con cui si chiarifichi lo stato reale di un evento, o un dubbio che ci ponga nell'incertezza di un avvenire, non si potrebbe manifestare emozione alcuna, venendo persa quella correlazione continua che si istituisce tra una coscienza e il suo mondo ambiente.

■ La motivazione come legge dell'esperienza umana

Entriamo ora in uno dei temi più delicati del metodo fenomenologico, il quale mostra una cruciale differenza con la ricerca neuroscientifica. La motivazione è infatti il principio essenziale che ci consente di esaminare l'esperienza individuale in relazione ai vissuti psichici che la caratterizzano, offrendo essa un'alternativa all'analisi causale delle scienze

naturali.

Credere, giudicare, presupporre, non provocano la stessa motivazione che comporterebbe un vissuto immaginativo, attraverso cui non viene predicata l'esistenza dell'oggetto. L'essenza dell'atto intenzionale contribuirà, perciò, a indurre differenti motivazioni, le quali, dunque, condurranno a differenti risposte emotive. Per esempio, l'affetto sentito per un animale domestico sarà unico e irripetibile nella vita di un singolo, ma le modalità in cui si organizza questa manifestazione d'affetto nel flusso della coscienza saranno le medesime in ogni individuo, seguendo un determinato “collegamento motivazionale” (*Motivationsverknüpfung*).

Quando si incontrano altri animali con tratti morfologici che ci ricordano il nostro, per esempio venuto a mancare di recente, non sarà difficile rendersi conto di come la somiglianza percettiva rievochi il nostro amato animale, unitamente agli atti intenzionali con cui lo abbiamo vissuto durante la sua esistenza. Sarà, in questo caso, l'atto del ricordo a motivare la reazione emotiva, richiamando alla coscienza quegli stati emotivi di gioia che provavamo durante la sua compagnia, che potrebbero tramutarsi in dolore-per-la-mancanza dopo la sua scomparsa. In termini husserliani, potremmo designarlo come un mancato riempimento della sua intenzione significativa nell'intuizione sensibile. L'intensità dell'emozione potrebbe essere talmente forte da temerne nuove occorrenze, e di conseguenza sollecitarci a evitare altri animali della stessa specie. In clinica è comune intervenire su questi risvegli emotivi, e un esempio ne sono le cosiddette “rivalutazioni cognitive” suggerite dal terapeuta.

Nell'approccio psichiatrico, il ruolo della motivazione nella vita cosciente ci consente di comprendere il distacco epistemologico dall'approccio neurofisiologico. Un giudizio di somiglianza che richiama un ricordo scomodo, per esempio, può venire rielaborato: si afferma l'*illogicità* dell'associazione psicologica – che segue meccanismi neuronali – e ci si guida razionalmente, quando possibile, a

inibire una risposta del corpo, che risulterebbe deleteria.

La coscienza consente l'adattamento al presente, ma un cattivo uso delle nostre facoltà rischia di incatenarci nelle trappole del passato. Il presente non è mai il passato, ma lo *ricorda*, e quindi lo anticipa sulla base del ricordo. La gestione delle emozioni apre un capitolo che ci fa immergere più a fondo nel discorso sull'interazione tra cognizione ed emozione, essendo proprio in questi casi che si capisce come la coscienza trascendentale vada colta come tramite da cui si organizzano tutti i vissuti intenzionali, di cui il corpo vissuto ne è l'immersione nel mondo. L'emozione non scompare dopo uno specifico momento di eccitazione, ma rimane sedimentata, organizzandosi cognitivamente, pronta in ogni istante a essere ri-vissuta attraverso nuove esperienze.

La coscienza riempie il mondo di "nessi motivazionali", che fanno sollevare l'essere umano al di sopra della determinazione meramente organica degli istinti, o degli impulsi elementari, cosicché si possano *percepire* non meramente stimoli sensibili, ma *significati*. Husserl si esprime in termini di attività e passività, dove l'attività viene intesa come atto cosciente, attuato spontaneamente: tuttavia l'attività propriamente detta, trapassa in passività, quindi si sedimenta, intervenendo come funzione di "sintesi passiva" nel successivo incontro con l'oggetto della medesima specie. È fondamentale comprendere, ora, come l'oggetto risultante dall'incontro non dipenda esclusivamente dalla manifestazione del fenomeno nell'immediato, ma anche dall'*atteggiamento* della coscienza trascendentale: per esempio, la coscienza teoretica tipica dello scienziato naturale, o quei pazienti che, secondo le descrizioni di Merleau-Ponty, non sarebbero più in grado di mettersi in "situazione erotica", vivono la medesima esclusione dell'*atteggiamento* emotivo dal flusso dei vissuti (*Erlebnissen*).

Le operazioni della coscienza consentono quindi l'organizzazione del materiale emotivo in una rappresentazione specifica, affini-

ché esso confluisca nella corrente vitale:

Se noi risaliamo lungo la struttura intenzionale di una qualsiasi oggettualità data, se risaliamo lungo le *interpretazioni retrospettive* che si danno alla coscienza nella forma di una *ricettività secondaria* [...] perveniamo, eventualmente attraverso tutta una serie di passi, a *oggettualità fondanti*.⁹

Sebbene questo passo provenga da *Idee II*, ci mostra quanto già Husserl avesse compreso, nella già considerata V ricerca logica, la necessaria organizzazione del materiale proveniente dalla sensibilità affettiva tramite un atto intenzionale, il quale consente di ascrivere le affezioni emotive a un oggetto determinato, e in seguito crearne una rappresentazione che possa inoltrarsi tra le sedimentazioni della coscienza. È soltanto attraverso questa organizzazione cognitiva che si spiegano le sfumature dell'emotività umana, nella quale sorgono tipiche angosce per la morte, che in un *istante* fanno ripercorrere tutte le fasi della vita.

È tuttavia importante porre in risalto l'indipendenza ontologica di tali *strutture dell'esperienza* dalle funzioni psicofisiologiche, essendo esse determinate dai significati che si consolidano nell'esperienza storica. L'approccio agli oggetti del mondo circostante dipenderà, infatti, da tutti i vissuti intenzionali sedimentati nella storia del soggetto, i quali *motiveranno* le future interazioni. L'attività sintetica della coscienza non coincide quindi esclusivamente con le capacità cognitive del singolo; è però valida anche l'analisi inversa, senza la quale non capiremmo come le alterazioni del sistema nervoso possano incidere sull'esperienza individuale. Un deficit psicofisico può, per esempio, influenzare le modalità di coscienza, basti pensare ai disagi di un'amnesia. Nell'ambito della storia di una coscienza non si riscontrano funzioni isolate: si può credere perché immaginato, giudicare perché ricordato, volere perché desiderato, desiderato perché rappresentato, piaciuto perché percepito, e così via.

Possiamo studiare modularmente le sin-

gole facoltà cognitive, e riscontrarne regolarità e caratteristiche, ma dobbiamo rivolgerci a uno studio fenomenologico se vogliamo capire come tutto il materiale raccolto in una coscienza si organizzi, dando vita a nuovi mondi di senso. Le funzioni cognitive forniscono gli strumenti e la coscienza ne sussume i contributi in un'unica trama storica; così come gli organi forniscono diverse facoltà d'azione e gli apparati fisiologici li coordinano secondo precisi schemi. Interagire in un mondo culturale, in cui *sappiamo* relazionarci tramite istituzioni, non sarebbe possibile se decadesse la funzione mnemonica, per esempio, che provocherebbe un blocco materiale d'accesso ai ricordi, escludendo la possibilità di ricorrere a conoscenze semantiche inerenti il proprio contesto storico-sociale.

Per approfondire questi aspetti è molto utile prendere in considerazione le posizioni di Binswanger. Secondo questo autore, con cui collimano le nostre affermazioni precedenti, «il concetto di intenzionalità è più comprensivo e include in sé la sfera emozionale, così come le sfere cognitiva e volitiva».¹⁰ Binswanger si sofferma su nozioni quali “protenzione” e “ritenzione” per discutere le genesi storica della patologia. Egli afferma come queste operazioni psichiche siano «momenti della sintesi *unitaria* delle operazioni intenzionali»,¹¹ ossia costituenti della narrazione soggettiva, compresa quella psicopatologica.

È necessario ricordare come Husserl, fin dalle *Ricerche logiche*, abbia chiarito come la possibilità di riempimento dell'intenzione sia necessaria se si voglia raggiungere un criterio di verità: un'intenzione vuota potrebbe derivare da altre operazioni, come quella immaginativa, che potrebbe rivolgersi a intenzioni non riempibili, non esperibili attraverso la percezione, come l'unicorno o il centauro. In questo senso, Binswanger osserva che «non possiamo comprendere la prospezione melanconica partendo dalla sfera della vita emotiva o del tono dell'umore».¹²

Infatti sappiamo che essi derivano prima di tutto dalle risposte somatiche a determina-

ti eventi, mentre possiamo osservare nella melanconia deficit di

momenti psicologico-trascendentali ben più significativi [...] il melanconico, a differenza del pessimista, *avverte* la perdita prevista per il futuro come se si fosse *già verificata*.¹³

L'operazione intenzionale del melanconico non è meramente emozionale, ma implica un'attività *doxastica* fallace: le credenze sul futuro, che riguarderebbero la possibilità di progettare e agire, modificano la loro portata logico-modale dell'esperienza, facendo percepire come impossibile un'azione rivolta all'avvenire. Il futuro viene *vissuto* come *già presente*, e questa organizzazione dell'esperienza psicotica si ritorce contro la vita emotiva, condizionando il corpo a produrre risposte psicofisiologiche patogene. Il melanconico ha perso il contatto con il mondo, la sua coscienza prende il sopravvento:

il melanconico, ripetiamo, non si lascia convincere dai fatti. Per fatto intendiamo un evento colto nello stile proprio della nostra esperienza, non tenendo conto che lo *stile dell'esperienza* del melanconico, come pure la realtà del *suo* mondo, è totalmente diversa.¹⁴

Analoghe considerazioni vengono avanzate dallo psichiatra fenomenologo riguardo la possibilità dell'intersoggettività. L'altro che si presenta a chi soffre di mania non è l'altro di cui prendersi cura, di cui parla, per esempio, Heidegger in *Essere e tempo*. Per dirla sempre con le parole di Binswanger:

Le possibilità rappresentative della esperienza dell'alter-ego si riducono sempre più a favore di una “esperienza cosale” (*Ding-fahrung*) più o meno spiccata. Per la malata non c'è quasi più differenza tra i mobili spinti qua e là e l'infermiera trascinata qua e là: questa diviene per lei un “mobile”, una semplice “cosa”, un “oggetto” del “prendere-

per-qualcosa” (*Nehmen-bei-etwas*).¹⁵

Anche in questo caso, una lesione tissutale alle sezioni di corteccia in cui sono presenti i neuroni specchio potrebbe causare una alterazione alla capacità della cognizione sociale, e tuttavia questa non sarebbe la *causa* dell’esperienza psicotica, che si potrebbe manifestare anche senza alcun danno organico, mentre la psicosi è fenomenologicamente provocata dalle *motivazioni* dovute alle strutture trascendentali dell’esperienza, in particolare quella del “*Mit-Sein*”. Il maniaco non appercepisce un altro esserci, ma un utilizzabile, una cosa (*Ding*). È la costituzione dell’intersoggettività a essere disfunzionale, quindi l’accesso alla *conoscenza* dell’altro, un intero strato intenzionale che è venuto meno, non *necessariamente* un danno delle funzionalità psicobiologiche.

■ I circuiti delle emozioni nel rapporto con l’elaborazione cosciente

Spostandoci sul contesto delle neuroscienze, ci rendiamo conto di come sia in particolare il concetto di sentimento a fare da tramite nel rapporto tra emozione e cognizione, il quale implicando analiticamente il concetto di coscienza inoltra nel dibattito ulteriori problemi.

Partendo da una metodologia naturalistica, le scienze cognitive si applicano a ciò che è evolutivisticamente più semplice, che coincide con livelli di reazione psicologica non richiedenti ancora un livello di elaborazione cosciente. Nella scienza cognitiva «oltre il 90% dei processi cerebrali (e, per un cognitivista, mentali) non emerge alla coscienza»,¹⁶ e questo è, a mio avviso, un importante punto di incastro tra la ricerca fenomenologica e quella cognitiva, la prima interessata alle attività della coscienza trascendentale nella costituzione dell’esperienza, e la seconda, soprattutto, alle operazioni cognitive del dominio inconscio.

In un recente lavoro di Damasio, dove vengono recuperati ed aggiornati diversi temi cen-

trali delle sue ricerche, si definiscono le emozioni come «azioni o movimenti in larga misura pubblici», mentre i «sentimenti [...] sono sempre nascosti, come lo sono necessariamente tutte le immagini mentali, invisibili a chiunque salvo che al loro legittimo proprietario».¹⁷

Il riferimento in questione ci offre un importante spunto per la presente riflessione: viene infatti rilevata una dimensione fenomenologica più complessa nel concetto di sentimento, emergendo nella stessa definizione un’elaborazione in termini di attività mentale. Le emozioni, invece, vengono relegate a un livello meramente sub-personale, in cui non è presente una deliberazione cosciente da parte del soggetto, ma è piuttosto compito del corpo organico coordinare le modalità con cui elicitarle reazioni emotive. La ricostruzione gerarchica dei vari meccanismi reattivi proposta proviene da una lettura evolutivista della vita, difatti le reazioni più immediate, come istinti, trasalimenti o tropismi, hanno una precocità ontogenetica per via delle leggi dell’evoluzione: esse ci hanno resi prima di tutto organismi reattivi.¹⁸

Le emozioni sono presentate da Damasio come pacchetti di riflessi innati, riscontrabili diffusamente in molteplici specie animali e in tutte le culture del mondo, ma con differenti modalità di esibizione, a seconda delle richieste socio-ambientali. È in questo senso che le emozioni si denotano come manifestazioni pubbliche, trattandosi di un insieme complesso di risposte provocate dal dominio elettro-chimico, innescate secondo le differenti richieste fisiologico-ambientali.

L’aspetto sub-conscio di tali reazioni riflesse sembra però precedere la peculiare ricorrenza di esse nella storia individuale, mantenendosi piuttosto legato alle determinazioni dell’eredità genetica, a sua volta determinata dalle prescrizioni dell’evoluzione. Ancor prima di far emergere categorie di piacere e dispiacere, già tipiche del sapere comune, è importante rilevarne il meccanismo biologico sottostante, da ricercare in aspetti sensoriali, metabolici, endocrini, o in generale costituenti l’equilibrio endosomatico. Le emozioni primarie vengono quindi defi-

nite da Damasio come pacchetti, la cui staticità permane finché non sono integrate con le esigenze dell'esperienza individuale, o fatte decadere a disfunzioni adattative, inconciliabili con credenze, usanze o norme della cultura in cui si è immersi¹⁹.

Emerge, quindi, già a questo punto un contrasto tra l'istintività degli inneschi neuronali e la vita cosciente, che va maggiormente indagato. Nessuno esclude il primato che la corporeità possa avere nei confronti della conduzione comportamentale, ma è cruciale osservare come la rielaborazione cosciente possa intervenire nei confronti dei dettami biologici, modellando a seconda delle richieste empiriche l'attivazione di questi pacchetti di riflessi e dei loro sviluppi più complessi, fino alla istituzione una completa co-determinazione.

Anche Le Doux, noto per i suoi studi pionieristici sull'amigdala, si è reso conto del livello subliminale di attivazione delle risposte emotive, ottenendo evidenze sperimentali soprattutto attraverso gli esperimenti sul circuito della paura. Anche in queste ricerche, però, ci si rende conto di quanto le evidenze anatomiche non riescano a risolvere la determinazione della vita emotiva a livelli più complessi, di cui si rende conto anche il neuroscienziato. Per dirla con lo stesso Le Doux:

la coscienza è uno sviluppo tardivo dell'evoluzione, i sentimenti sono arrivati dopo le reazioni [...] la capacità di provare sentimenti è direttamente legata alla *capacità di avere una coscienza di sé e della relazione tra il sé e il resto del mondo*.²⁰

Le evidenze anatomiche lasciano, quindi, attualmente la definizione dei sentimenti senza una risposta scientifica definitiva. Gli studi di Le Doux, tuttavia, non sono da sottovalutare sul versante filosofico, consentendoci di avere un quadro più esaustivo riguardo l'incapacità di controllo cosciente sui circuiti "rapidi" del sistema nervoso.

Le evidenze sperimentali sono state raccolte esaminando un circuito neurale di cui

l'organo protagonista è l'amigdala, approntato per la risposta emotiva alla paura, rilevato in molte specie animali. Anatomicamente, l'amigdala è stata suddivisa in dodici sottoregioni, distribuite a loro volta in due gruppi principali di nuclei, basolaterali e corticomediali. Nel caso del circuito della paura ci interessa il primo gruppo di nuclei, in cui le cellule formano un percorso che raccoglie il segnale uditivo dal nucleo laterale e lo conduce al nucleo centrale, da cui il segnale segue efferenze verso diverse regioni. In particolare, uno dei due percorsi consente reazioni prive dell'elaborazione corticale, che dal punto di vista evolutivo si suppone maggiormente consona ai fini dell'adattamento, usufruendo esso di un fattore tempo altrimenti irraggiungibile.

Le Doux si è reso conto dell'indipendenza di questa funzione amigdaloidica dalle aree coinvolte in elaborazioni cognitive, praticando delle ablazioni a livello della corteccia cerebrale, accorgendosi con questa strategia della mancata inibizione di una tipica reazione immediata; un evento che invece accade se si recide al di sotto del talamo, trattandosi della stazione in cui convergono tutti i canali sensoriali. Le Doux praticò astute osservazioni delle regioni circostanti l'amigdala ricorrendo a traccianti neuroanatomici, con i quali si evinsero le connessioni assonali su cui questo circuito proietta. Risultò dalle sue ricerche una biforcazione dei segnali inviati dal talamo uditivo: il primo con risposte immediate, con afferenze dirette all'amigdala, e un secondo comprendente la mediazione della corteccia cerebrale, grazie alla quale diviene possibile elaborare l'informazione a livello cosciente. Costatazioni ulteriori circa le funzionalità anatomiche hanno riguardato il ruolo dell'ippocampo, la cui alterazione andava a inibire la contestualizzazione della paura: difatti, dopo aver subito un'ablazione su questa struttura, le cavie non rispondevano più emotivamente alla visione della scatola utilizzata nell'esperimento, nella quale sarebbe stata trasmessa la scossa elettrica.

Altre sperimentazioni praticate su conigli

mostrarono che, effettivamente, i neuroni dell'amigdala, soprattutto del nucleo centrale, rispondevano autonomamente allo stimolo condizionato, senza alcuna previa elaborazione cognitiva, rendendo evidente come nelle cellule dell'amigdala stessa risiedesse la possibilità di memorizzare risposte comportamentali, potendo parlare di una "memoria emotiva". Questa osservazione, quindi, fece emergere come anche l'amigdala fosse implicata in specifici processi di memorizzazione, trattandosi di reazioni prettamente organiche.²¹

Fin qui ci si è limitati agli aspetti fisiologici. Bisogna ora soffermarsi sui corollari filosofici, che già Le Doux aveva scorto: in un certo senso, quando si tratta di percepire il pericolo siamo delle "lucertole emotive".²² Ponendo, dunque, questo forte limite anatomico a queste risposte elementari, diviene evidente come la deliberazione cosciente possa intervenire solamente in un tempo successivo alla reazione corporea. Sono le emozioni che hanno la precedenza cronologica e non la deliberazione dell'uomo; le leggi biologiche cui sottostanno queste dinamiche prendono il sopravvento sulla coscienza, e mantengono l'uomo relegato a reazioni animali quando si tratta di pericoli imminenti. Ci troviamo davanti a un determinismo quando ci si adatta a reazioni al di sotto dei tempi di elaborazione cosciente, essendo il corpo stesso ad apprendere e gestire le strategie adattative, prendendo i suoi neuroni il posto della volontà. Le associazioni che si instaurano neuralmente nel corso dell'apprendimento diventano un forte ostacolo per il supposto primato della razionalità umana. Difatti, un controllo sulle associazioni instaurate empiricamente è difficilmente gestibile tramite la riflessione cosciente: non a caso le terapie cognitivo-comportamentali agiscono proprio su questi principi dell'apprendimento, su cui tuttavia si riesce a intervenire tramite un'assistenza extra-individuale. E tuttora vi è la seconda via anatomica, che invece processa l'informazione facendo ricorso alla corteccia, consentendo l'esperienza cosciente dell'emozione e, di conseguenza, il sorgere del sentimento.

I sentimenti riguardano il tratto più caratteristico della coscienza umana, attraverso i quali conferisce senso, vive e conduce la propria storia personale; ma essendo richiesta un'elaborazione necessariamente cosciente per esplicare la complessità di questo fenomeno insorgono difficoltà. Possiamo riferirci a Damasio per discriminare alcuni aspetti a questo proposito, cercando di fornire una definizione di coscienza più malleabile, coadiuvandoci ad avanzare delle posizioni teoriche in risposta ai precedenti temi. In linea con alcune posizioni fenomenologiche, Damasio definisce la coscienza «uno stato della mente in cui vi è conoscenza della propria esistenza e di quella dell'ambiente circostante»; detto ancora più chiaramente, *percezione* del proprio corpo e *conoscenza* del contesto.²³ Lunghe osservazioni condotte in laboratorio, soprattutto con pazienti neurologici, i cui deficit erano ascrivibili all'assenza dello stato di veglia, hanno portato il neuroscienziato a dover discernere vari livelli di complessità dell'elaborazione cosciente.

La coscienza può mantenere una *portata* minima, estendendosi alle concrete operazioni del momento, ma esiste anche una coscienza ad ampio raggio, che «è uno dei tratti definitivi del cervello umano». ²⁴ La prima è la cosiddetta coscienza nucleare, con «percezione del qui e ora, libera dal peso di *troppo* passato, e gravata da *poco* o nessun futuro»,²⁵ con un sé nucleare che non necessariamente riguarda l'identità. L'altra è coscienza estesa o autobiografica, sia dal proprio passato che dal futuro anticipato, attraverso cui si è continuamente immersi nella totalità della propria esperienza.

Queste discriminazioni ci consentono di sceverare nel primo caso una funzione prettamente organizzativa della coscienza, con la quale diviene possibile sussumere miriadi di informazioni in un singolo istante percettivo, mentre rileviamo nella coscienza estesa un livello caratteristico della storicità umana, in cui riscontriamo le significazioni complesse con cui interagiamo nella vita di tutti i giorni. Ed è quest'ultima la peculiarità della coscienza-

za che ci consentirà di comprendere la peculiarità dell'attività riflessiva nel rapporto col determinismo delle reazioni corporee.

■ L'attività rappresentativa tra cervello e coscienza

Questa prospettiva anatomico-funzionale pone enormi difficoltà quando si affronta il tema del determinismo biologico, dal momento che la reazione istintiva sembrerebbe possedere il primato su quella riflessiva. La peculiarità che con questo testo si vuole mostrare è tuttavia il rapporto inverso. Diverse ricerche di Damasio permettono, a questo proposito, di corroborare, dal punto di vista neurofisiologico, la presenza una funzione rappresentativa che accompagna la costituzione dell'esperienza.

Nell'ambito delle neuroscienze stesse si è quindi oggi preso in considerazione il meccanismo che giustifica la presenza di reazioni ambientali riflessive. Sebbene si tratti di un argomento da approfondire in futuro, è importante congetturare quale possa essere il substrato fisiologico sotteso alle organizzazioni coscienti che descriviamo attraverso la fenomenologia

In maniera più dettagliata, possiamo dire che le ricerche di Damasio offrono evidenze importanti per comprendere in che modo un'elementare eccitazione emotiva possa partecipare alle caratteristiche più complesse dell'esperienza umana. Le ricerche a cui stiamo accennando si sono occupate del concetto di "rappresentazione", secondo una specifica lettura biologica, dunque differente da quella psicologica tradizionale. Damasio ha cercato di comprendere come il cervello riesca a mantenere in memoria specifiche informazioni che mettono in correlazione una eccitazione emotiva a un determinato stimolo ambientale. Un meccanismo di questo genere, infatti, potrebbe spiegare i circuiti che partecipano alla caratterizzazione dei più complessi sentimenti, spiegando le comunicazioni sinaptiche protagoniste. Non ci occupiamo in questo caso, ovviamente, di un ap-

procio basato su nozioni come quelle di noesi e noema, come accennato nella sezione fenomenologica, essendo il riferimento intenzionale prerogativa del metodo husserliano.

E tuttavia, anche sul versante psicofisiologico, è possibile rilevare un'attività rappresentativa, spiegata tramite un lessico organico. Si parla, infatti, di un circuito "*come se*", in cui l'attivazione neuronale non è innescata dalla presenza percettiva dell'oggetto presente, ma ne viene *simulata* l'attivazione bypassando le informazioni provenienti dal sistema nervoso periferico, e ricorrendo alle rappresentazioni sedimentate in memoria nel corso delle interazioni originarie passate.²⁶

Le immagini possono essere "dal vivo", ricostruite grazie alla memoria, o ancora create dal nulla nell'immaginazione; in ogni caso, danno inizio a una catena di eventi. I segnali provenienti dalle *immagini elaborate* sono messi a disposizione da diverse regioni del cervello.²⁷

La capacità del cervello di creare mappe mentali, simulando innervazioni non causate da un oggetto esterno presente, ma da oggetti *simili* con cui si è interagito in passato, è una fondamentale componente per comprendere l'organizzazione del sistema nervoso. Gli stati corporeo-neurali simulati dal solo telencefalo, senza necessariamente attivare l'intera reazione corporea, potrebbero spiegare, anche dalla prospettiva biologica, le abilità riflessive dell'essere umano, capace di sprofondare nei suoi pensieri.

Cercando un maggior chiarimento rispetto ai campi di lavoro delle rispettive discipline, stiamo, dunque, proponendo in questa sede una tesi conciliarista. Considerando che le scienze cognitive si occupano di un campo di lavoro in cui è il livello inconscio a fare da protagonista, diviene indispensabile ascrivere a esse un livello di elaborazione di processi che non può rientrare nelle possibilità della descrizione fenomenologica, che invece si occupa delle leggi con cui si organizzano le attività intenzionali e le relative costituzioni og-

gettuali.

Il rapporto è quindi complementare, trattando le neuroscienze delle funzioni, mentre la fenomenologia dei vissuti intenzionali. Le funzioni psicofisiologiche non possono determinare indipendentemente la distensione di strati intenzionali, ma ne possono, però, compromettere l'elaborazione. Un danno alle aree della corteccia implicate nella cognizione sociale potrebbe, per esempio, inibire l'accesso a quell'insieme d'informazioni che andrebbe a coincidere con lo strato intenzionale dell'intersoggettività, venendo meno la possibilità di inferire stati mentali degli alter ego, e di conseguenza la possibilità di esperire emozioni sociali. E, tuttavia, allo stesso modo possono verificarsi casi psicotici, come quelli descritti da Binswanger, in cui non è strettamente il deficit cognitivo a provocare la patologia, quanto piuttosto lo stile dell'esperienza stessa. L'attività delle funzioni della coscienza trascendentale non vanno, perciò, necessariamente a incastrarsi nel dominio delle funzioni cognitive, ma piuttosto, se descritte con attenzione, riescono a giustapporsi su due campi specifici ma intrecciabili.

In precedenza non si è escluso che l'attività noetica possa coincidere con la funzione cognitiva, ma si è osservato come i *noemata* non si limitino a fornire la causazione dell'atto psichico isolato, ma convergano nella organizzazione complessiva di una esperienza concreta, arricchendola di significati.

Il corredo biologico-genetico, da cui la conformazione cerebrale dipende, quindi non può determinare in maniera rigida l'adattamento dell'organismo, quanto piuttosto offrire il corredo cognitivo con cui organizzare la propria esperienza. Per esempio, le vite di due cani differenti potrebbero divergere nella rappresentazione delle figure umane; il primo avendo sviluppato emozioni positive attraverso la presenza del padrone, l'altro, invece, una preminente riottosità, che potrebbe essere sorta a causa di vissuti di paura sedimentati nel tempo, ma che sono stati tuttavia estesi a qualunque occorrenza della specie umana.

La psicofisiologia ha la capacità di analizzare il corredo cognitivo dei due cani secondo la conformazione cerebrale e funzionale di questa specie animale; l'oggetto intenzionale, la figura uomo del nostro esempio dei cani, è tuttavia protagonista di due storie totalmente contingenti, imprevedibili. La fenomenologia può descrivere le strutture che accompagnano la costituzione di queste storie individuali, proprio in riferimento all'ambiente circostante, ma nessuna disciplina può preceder rigidamente il futuro dell'organismo, semplice o complesso che possa essere.

■ La volontà nel flusso motivazionale degli atti psichici

L'obiettivo principale di questo articolo è stato finora quello di mostrare i differenti campi di ricerca aperti dall'approccio motivazionale rispetto a quello causale delle scienze naturali. Le riflessioni di Damasio, trattate nel precedente paragrafo, parlano a favore, anche dal punto di vista biologico, di un'attività riflessiva nell'essere umano, ed è su questo aspetto che dobbiamo procedere, tornando sulla fenomenologia. Abbiamo già più volte espresso come l'esperienza umana venga caratterizzata dall'intreccio associativo tra differenti vissuti intenzionali, e questa peculiarità consente, a questo punto, di approfondire ulteriormente la differenza tra una reazione viscerale istintiva da una elaborazione cognitiva storicamente determinata.

Il parallelo tra emozioni, che sono state intese come componenti elementari della reattività emotiva, e sentimenti ha infatti consentito di mostrare quanto quest'ultimi caratterizzino il mondo umano, potendo essi esulare dalla *effettiva* innervazione stimolo-dipendente, sedimentandosi nel decorso storico dell'esperienza. L'emozione è tradizionalmente ritenuta una essenziale componente per la reazione ambientale, tuttavia, il fenomenologo ne rivela anche una componente "conoscitiva", ben differente dalle sole reazioni viscerali. Abbiamo infatti visto come il sentimento conduca la soggettività a costitui-

re *oggetti del sentimento*, già essi ampiamente caratterizzanti l'esistenza umana, ma possiamo ora osservare come un simile processo introduca ulteriori *oggetti dell'esperienza*.

In termini tecnici dovremmo parlare di ulteriori *noemata*, ossia oggetti correlati degli atti sentimentali. Tuttavia, senza ricostruire nei dettagli il percorso, possiamo asserire come particolari "enti" della nostra esperienza abbiano origine emotiva, consentendo il sentimento di esprimerci su una nuova classe di *oggetti intenzionali*: i valori. La correlazione tra il genere fondamentale dell'atto e l'oggettualità caratteristica è tipica della fenomenologia, e, infatti, i valori idiosincratici non possono emergere, almeno inizialmente, da credenze o giudizi, richiedendo piuttosto l'apporto affettivo.

È nella vita emotiva che emergono le valutazioni sul buono o sul cattivo, a seconda dei desideri e delle spinte volitive con cui il soggetto approccia alle cose del mondo. Ancora prima di poter parlare di "dovere" – una nozione necessariamente legata a valori etici più complessi – si parlerà di piacere, di bellezza, attraverso la cui immedesimazione inizieranno a sorgere nella vita concreta *scopi, progetti* che verranno perseguiti a seconda delle possibilità empiriche. Il valore è un oggetto intenzionale che sorge dalla storia, ma, come ogni *noema*, potrà essere in seguito elaborato da *noesi* differenti – in termini contemporanei, diverse elaborazioni cognitive – consentendo livelli più complessi di valutazione.

È diverso giudicare della bellezza e provar piacere del bello [...] è solo sulla base degli atti emotivi che valutano il bello o il buono che può eventualmente edificarsi un giudicare [...] vengono introdotti concetti e parole, e sorgono giudizi predicativi sul valutare e sui valori e, tra questi, giudizi normativi [*Gesetzesurteile*].²⁸

Sebbene, dal punto di vista fenomenologico-genetico, i valori abbiano uno stretto legame con i risvolti affettivi dell'essere umano, la specie di atto che caratterizza l'organiz-

zazione esistenziale di queste componenti è la "volontà". Questa centrale nozione filosofica non si riduce in Husserl – in linea con Kant – al mero desiderare, mantenendo quest'ultimo maggiori legami con le dinamiche fisiologiche, che seguono le leggi associazionistiche.

L'attività volitiva si esprime su un'altra caratteristica dell'esperienza umana, la quale consente piuttosto una vita razionale, secondo i dettami di un personale "dover-essere", non postulati da una ragione pura, ma semplicemente costituiti vivendo il proprio mondo.

Abbiamo parlato in precedenza del piacere e del desiderio, per spiegare come un organismo inizi a creare un proprio ambiente idiosincratico, costituito da incontri affettivi contingenti con gli enti circostanti. Dal momento che ci avviciniamo a un mondo umano, tuttavia, bisogna tenere conto delle peculiarità esistenziali degli atti volitivi. Come riassumibile parafrasando molto generalmente la tradizione filosofica: la volontà è quella facoltà prettamente umana di opporsi ai dettami delle passioni. Soltanto un individuo che non si fa guidare dalle brame della passioni, sentendosi piuttosto *libero* nella deliberazione, può dirsi una *persona*, e in quanto tale un essere razionale. La volontà è l'aspetto antropologico più complesso nel percorso fenomenologico, e questo aspetto già emerge dalle trattazioni filosofiche classiche.

E tuttavia, l'argomento ostenta la propria peculiarità nel momento in cui non dimentichiamo la vita della coscienza finora indagata:

per poter accedere alla parola, la volontà ha bisogno di atti logici e il risultato è un giudizio di dovere, che è appunto un giudizio non una volontà.²⁹

Come prevedibile, secondo le nostre premesse, il corredo psichico di cui abbiamo parlato in precedenza precede l'attività volitiva, essendo quest'ultima piuttosto l'atto che conduce le cognizioni nel mondo circostante, attraverso l'*azione*. Una storia umana non si costituisce soltanto attraverso incontri con oggetti della natura, e la volontà è proprio

quell'attività che correla le rappresentazioni interiori a interazioni comportamentali nel contesto storico. La volontà deve perseguire valori soggettivi, e per tale motivo deve condurre il corpo all'azione nel contesto sociale.

Il comportamento umano è, infatti, parte integrante della prassi condivisa, divenendo oggetto di interazione e valutazione. Le altre coscienze che incontriamo non si limitano a conoscere l'ambiente, ma fin da principio si accingono a effondere *opinioni* sulla prassi umana. L'essere umano vive, prima di tutto, in un *mondo umano*, ossia un mondo fatto di usi, costumi, norme, valori: una trama di concetti significanti, enti che divergono dagli oggetti della natura, a cui per tale motivo ascriviamo un'ontologia di nuova portata. La coscienza trascendentale si rivolge ora a oggettualità di nuova costituzione, nuove strutture dell'esperienza. Affiorano così aspetti del mondo umano che concernono apparati proposizionali che influenzano il comportamento comunitario. In discussione non c'è più, solamente, una possibile sussistenza in un mondo naturale, come per l'animale, ma devono ora sorgere concetti *regolativi del comportamento*, che richiederanno una capacità di riflessione sulla legittimità dell'azione. Il gruppo umano non vive mai in natura, ma si adatta in società, ed questo approccio che chiarifica l'origine di credenze condivise, la quali sorreggono la *comunione di intenti*.

Il valore è oggetto della volontà, e la volontà persegue le direttive valoriali per motivare il comportamento. L'analisi in questione mostra come non spetti alla fenomenologia di cercare un'origine a posteriori degli aspetti intersoggettivi della normatività comune, che potremmo piuttosto scorgere nella storia o nell'antropologia culturale. La fenomenologia osserva *il ruolo del valore, etico oppure semplicemente idiosincratico, come parte integrante dell'elaborazione cognitiva*, sia individuale che collettiva, anch'esso *creatore di mondi di senso*. La *rappresentazione del fine* è infatti essenziale per poter definire una volontà, senza la quale ci sarebbe una semplice reazione istintiva.

Con l'aspetto sociale dell'interazione am-

bientale iniziamo a inoltrarci in una peculiarità dell'esperienza umana che non appartiene all'essere naturale in senso stretto, quindi a ciò che si presenta nella natura percepita, sia quella esterna che a quella relativa alla corporeità: ma ci affacciamo per la prima volta nel mondo del *dover-essere*, il campo delle *norme*.

La descrizione costitutiva della coscienza vissuta non deve, tuttavia, essere dimenticata: i precedenti tasselli teorici rimangono fondamentali per comprendere il rapporto tra volontà e valori. Il campo della motivazione raccoglie, infatti, i contributi dei vari vissuti psichici, annoverando in questa fase anche l'anelito volitivo.

La riflessione umana può ora rivolgersi, nell'interazione oggettuale, verso aspetti coercitivi del comportamento, difatti le nostre capacità cognitive possono elevarsi al di sopra dei bisogni immediati, per esprimersi su *significati valoriali*, che possono venire immessi in pianificazioni progettuali. È importante quindi soffermarsi a spiegare teoricamente la stringente differenza di questi *nuovi strati dell'esperienza*: nei quali vengono costipati valori individuali, e collettivi.

Non ci occupiamo in questo testo di asserire se l'apporto valoriale contenga un formato etico intersoggettivamente condivisibile. Ciò che ci limitiamo a osservare è l'apporto esistenziale di questi oggetti intenzionali, in quanto moventi del comportamento, simbiosi tra cognizione e prassi. Ogni singolo individuo, o una comunità, sviluppa una gerarchia di valori, ed è proprio in questo campo motivazionale che diviene possibile procedere con riflessioni etiche.

La propria personale "gerarchia di valori" diviene una "struttura eidetica", un aspetto essenziale del proprio adattamento al mondo: con cui il soggetto esperirà differentemente le richieste degli impulsi corporei, potendoli inibire non sulla base di reazioni corporee, ma attraverso questi valori, che *motiveranno* la risposta comportamentale. Le preferenze valoriali si strutturano, perciò, come normative dell'esperienza soggettiva, con cui l'emotività

interagirà motivando l'azione. Osservare la violazione di un proprio valore, come, per esempio, l'essere compassionevoli, indurrà a sua volta a sofferenze emotive. L'espressione di disgusto indotta può venire riscontrata similmente davanti a un odore rivoltante, mentre osservando un fatto sociale siamo davanti a un *significato*, che tuttavia conduce a una eccitazione somato-sensoriale simile.

Il rapporto tra sentimento e valore è dunque duplice: qualsiasi valore – a prescindere dal loro apporto etico – sorge in relazione all'affettività umana: tuttavia, una volta costituitosi nell'esperienza, il valore può *a sua volta diventare oggetto del sentimento*. Prendiamo come esempio un precetto soggettivo, come la volontà di raggiungere una certa destrezza in una disciplina di cui si è appassionati: in questo caso, il risvolto affettivo non emerge a contatto con uno stimolo piacevole – come può essere un cibo piacevolmente asaporato –. Al contrario, il sentimento prende in considerazione uno specifico valore, l'obiettivo della propria volontà, mostrando una peculiarità antropologica essenziale per comprendere il nostro essere-al-mondo.

■ **Conclusione: dalla causalità alla motivazione, dalla motivazione alla causalità**

L'attività sintetico-passiva della sedimentazione di atti psichici, che abbiamo osservato col metodo fenomenologico, non si rivolge solamente a elementari organizzazioni del materiale assimilato percependo il mondo. Gli atti intenzionali – in tutte le loro forme – confluiscono nel caratterizzare l'esperienza individuale, motivando il comportamento secondo specifici *invarianti dell'esperienza umana*.

Il flusso temporale della coscienza raccoglie in ogni nuovo atto tutti gli altri atti legati a quest'ultimo da qualche somiglianza, o associazioni di questo genere, motivando in comune accordo l'atto espletato nel presente. Il concetto di "abitudine" è infatti dal punto di vista fenomenologico estremamente importante, dipendendo esso proprio da queste dinamiche che stiamo descrivendo. Questa

nozione psicologica coincide, tuttavia, con la tendenza passiva della coscienza, quella che lascia scorrere i suoi atti senza una riflessione su di essi, mantenendoli latenti. La presa di coscienza della propria vita interiore, al contrario, può opporsi a questa abitudine che trascina la libertà umana, potendo ricercare un criterio di razionalità che guiderà le future interazioni cognitive. L'abitudine attaglia il simile al simile, quindi, se ci si abituerà ad agire eticamente rispetto uno specifico oggetto, o evento, si instaurerà un *habitus* etico nel proprio flusso empirico.

La temporalità della vita individuale va quindi compresa in maniera differente rispetto ai *millisecondi* delle computazioni psicofisiologiche. La vita della coscienza concerne un flusso di atti intenzionali, che caratterizzano complessivamente l'approccio a uno specifico contenuto della propria esperienza: come può essere l'affetto per gli animali, la paura di viaggiare in macchina o una tesi scientifica. Il corredo cognitivo con cui ci avviciniamo a qualsiasi oggetto non raccoglie infatti caratteri statici: ogni individuo possiede le medesime facoltà logico-cognitive: che abbiamo potuto descrivere in entrambi i campi di ricerca. Le occorrenze in cui esse si organizzano nella storia singolare, tuttavia, sono imprevedibili. Il medesimo evento potrà venire creduto, desiderato o temuto, e questi intrecci intenzionali sono parte integrante dei risvolti etici o, in generale, comportamentali di ciascuno, perennemente legati alla propria storia.

In questo percorso si è cercato quindi di integrare la causalità psicofisiologica con la motivazione fenomenologica: proponendo una risoluzione a uno dei temi più dibattuti nella neuro-etica. Questo approccio non è stato però riduttivo, ma complementare. La reattività istintiva segue necessariamente le regole neuronali, a loro volta legate da leggi elettrochimiche, che in quanto dominio della natura seguono processi temporalmente troppo repentini per una riflessione cosciente. Ciò non significa, però, che l'essere umano sia esclusivamente in preda agli istinti:

l'approccio mostrato tra *noesi* e *noema* non rientra nel dominio della causalità biologica, ma in quello della motivazione, poiché quest'ultima risulta profondamente legata all'organizzazione passiva degli atti intenzionali nella temporalità.

Certamente i due aspetti non sono separati. Anche l'empatia, o meglio l'entropatia, è un atto motivante della nostra esperienza, infatti la percezione di una persona di fronte a noi motiverà diversi comportamenti rispetto alla non curanza che potrebbe evocare un oggetto fisico: ciò non significa che l'empatia non possieda un corredo fisico-biologico. I casi psichiatrici descritti da Binswanger mostrano proprio questa peculiarità, se esaminati con gli occhi dei nostri giorni. L'alterazione dell'intera struttura dell'inter-personalità può infatti venire descritta da un punto di vista fenomenologico, ma è plausibile ritenere che la causa sia organica, causale. Il caso dell'omicida è infatti diverso da quello dello schizofrenico presentato da Binswanger: quest'ultimo non coglie intenzionalmente una psiche interiore, che caratterizza la persona incontrata, mentre il primo è cosciente dell'interiorità dell'altro, così come dei motivi psicologici guidano il suo desiderio da omicida. Non si può infatti fare esperienza di un corpo senza psiche, a meno che non ci sia un deficit neuronale, come quello comunemente ascrivito ai neuroni specchio.

Il medesimo discorso può essere affermato circa quanto detto sulla nozione di "volontà". Abbiamo infatti introdotto la peculiarità fenomenologica di questa nozione, ma non possiamo escludere che vi siano limiti organici con i quali questo ponte tra cognizione e prassi venga alterato. Nelle neuroscienze troviamo molte situazioni cliniche, come con l'abulia o in deficit su funzioni esecutive, in cui la regolazione del comportamento sulla base di rappresentazioni finalizzate è impedito causalmente. In questi casi, ovviamente, il vincolo non dipende strettamente della motivazione, dipendendo piuttosto da disagi cognitivo-computazionali.

Ciascuna persona possiede quindi un corredo psicofisiologico comune, sempre meglio

descritto dalle scienze naturali, ma essa fa progressivamente esperienza di un sostrato culturale appartenente al proprio contesto, con cui interagire secondo le modalità descritte attraverso i vissuti intenzionali. La motivazione apre quindi la capacità dell'individuo alla riflessione, non dovendo adattarsi istintivamente agli stimoli naturali, ma facendoli sedimentare nella propria memoria, in una storia d'atti che potrebbe guidare il soggetto verso un'esperienza razionale.

Non sono quindi le funzioni inconsce dell'elaborazione cognitiva a occuparsi di prerogative deontologiche, occupandosi esse di elaborazioni dalla limitata distensione temporale. Al contrario, le sedimentazioni storico-culturali vantano la distensione nel flusso storico-temporale, il quale coinvolge un corredo di atti psichici motivanti, potendo essi diventare *oggetto di critica razionale*.

Note

¹ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. LANDGREBE, Klaassen Verlag, Hamburg 1948 (trad. it. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, traduzione di F. COSTA, L. SAMONÀ, Bompiani, Milano 1995, pp. 57-63).

² *Ivi* (trad. it. p. 57).

³ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX/II, hrsg. von U. PANZER, Kluwer, Dordrecht 1984 (trad. it. *Ricerche logiche*, vol. II, traduzione di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 160).

⁴ *Ivi* (trad. it. p. 184).

⁵ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1912), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von M. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1952 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. II, traduzione di E. FILIPPINI, V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, p. 19).

⁶ Per un esempio abbastanza intuitivo del concetto: «le comunità intersoggettive in quanto comunità di esseri animati [...] sebbene essenzialmente fondate su realtà psichiche, che a loro volta sono

fondate su realtà fisiche, si rivelano essere *oggettualità* di ordine superiore [...] tali sono tutte le specie di *oggetti di valore e oggetti pratici*, tutte le concrete istituzioni culturali» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1913), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. III/1, hrsg. von M. Nijhoff, Den Haag 1950 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, traduzione di E. FILIPPINI, V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, p. 377).

⁷ Gli studi psicofisiologici sulla retina sono un chiaro esempio dell'attività neuronale in questione.

⁸ V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 217.

⁹ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit. (trad. it. p. 21).

¹⁰ L. BINSWANGER, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Pfullingen, Neske 1960 (trad. it. *Melancholia e mania. Studi fenomenologici*, traduzione di M. MARZOTTO, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 39).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi* (trad. it. p. 46).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi* (trad. it. p. 47).

¹⁵ *Ivi* (trad. it. p. 78).

¹⁶ M. MARRAFFA, A. PATERNOSTER, *Sentirsi esistere: inconscio, coscienza, autocoscienza*, Laterza, Roma-

Bari 2013, p. 48.

¹⁷ A. DAMASIO, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Mariner, New York 2003 (trad. it. *Alla ricerca di Spinoza*, traduzione di I. BLUM, Adelphi, Milano 2003, p. 40).

¹⁸ *Ivi* (trad. it. p. 42).

¹⁹ *Ivi* (trad. it. p. 71).

²⁰ J. LE DOUX, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, New York/London 1996 (trad. it. *Il cervello emotivo*, traduzione di S. COYAUD, Baldini & Castoldi, Milano 1998, p. 129).

²¹ E. KANDEL, J. SCHWARTZ, T. JESSEL, *Principles of Neuroscience*, Arnold, London 1981 (trad. it. *Principi di neuroscienze*, traduzione di V. PERRI, G. SPIDALIERI, CEA, Milano 2003, p. 188).

²² *Ivi* (trad. it. p. 181).

²³ A. DAMASIO, *Looking for Spinoza*, cit. (trad. it. p. 201).

²⁴ *Ivi* (trad. it. p. 215).

²⁵ *Ivi* (trad. it. pp. 215-216).

²⁶ *Ivi* (trad. it. p. 144).

²⁷ *Ivi* (trad. it. p. 147).

²⁸ E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXXVIII, hrsg. von U. MELLE, Kluwer, Dordrecht 1988 (trad. it. *Lineamenti di etica formale: lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, traduzione di P. BASSO, P. SPINICCI, Le lettere, Firenze 2002, p. 77).

²⁹ *Ibidem*.